

Ce que parler ne saurait dire : identités équivoques chez les Beti du Sud-Cameroun

Michael Houseman (EPHE)

(J.-L. Jamard, E. Terray, M. Xanthakou (éds.) *En substances. Textes pour Françoise Héritier*.
Paris, Fayard, 2000, pp. 115-134.)

[C]'est le propre des relations équivoques de se poursuivre longtemps.
Ca peut paraître paradoxal, c'est pourtant extrêmement humain.
M. Beti (1999 : 117)

Cet article concerne deux « invariants » qui parcourent l'œuvre de Françoise Héritier : une reconnaissance du rôle essentiel joué par l'implicite dans le fonctionnement des systèmes socioculturels, et le recours à une logique de l'identique et du différent.* Le non-dit occupe dans les travaux de Françoise Héritier une place fondamentale. Son analyse des structures matrimoniales des Samo et, plus généralement, des systèmes semi-complexes de l'alliance (1981), repose en grande partie sur la prise en compte d'une prohibition largement passée sous silence, à savoir celle d'unions entre personnes ayant une référence maternelle commune. De même, ce serait « une appréhension individuelle des zones de familiarité que l'on estime favorables pour le choix du conjoint, manière de voir qui est partagée par l'ensemble de la communauté » (1981 : 125) qui régirait la bonne marche de ces systèmes d'alliance en assurant la réalisation régulière de boucles consanguines au plus proche dès que cela devient possible. Enfin, c'est un « fonctionnement par prétérition » des « éléments invariants » dans les représentations du corps et des fluides qu'il secrètent, qui sous-tendrait l'organisation des prohibitions d'inceste (1994) ainsi que la mise en place d'une inégalité des sexes considérée partout comme naturelle (1996). Dès lors, se pose la question des mécanismes qui régissent l'intervention de ce savoir tacite : comment par exemple se transmet ce qui n'est pas ouvertement formulé ? Par ailleurs, les démonstrations qu'offre Françoise Héritier dans ces divers domaines touchant de près ou de loin à la parenté, sont organisées en grande partie autour d'une articulation des rapports d'identité et de différence. Toutefois, au vu des appréhensions variables et inévitablement approximatives qu'ont les acteurs des systèmes sociaux dans lesquels ils vivent, on ne peut que s'interroger sur les limites de cette distinction primordiale : qu'en est-il des phénomènes qui font apparaître des choses comme étant semblables et différentes à la fois ?

Je voudrais essayer de faire le lien entre ces deux questions – les formes culturelles du sous-entendu et les limites d'une logique de l'identique et du différent – en me penchant sur une pratique de la société beti qui les associe de façon particulièrement flagrante : l'intégration au sein du clan de groupes lignagers que les dénominations désignent comme « étrangers » mais dont les ressortissants seraient, au dire de tous, des membres du clan à part entière.

* Certains éléments de ce travail ont été exposés en 1998 dans l'atelier « Autour de la transmission : puissances parentales en déshérence, destins d'objets rituels » du laboratoire « Systèmes de pensée en Afrique noire (ESA 8084 EPHE/CNRS), et une première version du texte a été discutée en 1999 dans l'atelier « Manuscrits en cours » de ce même laboratoire. Je tiens à remercier les participants de ces deux ateliers ainsi que Pascal Boyer, Marika Moisseff, Eduardo Viveiros de Castro et les responsables du présent recueil pour leur commentaires utiles.

L'origine équivoque de personnes ou de groupes lignagers est une préoccupation majeure des sociétés lignagères. A propos des Senoufo Nafara de Côte d'Ivoire par exemple, Zempléni (1998) fait état d'une situation exemplaire de ce point de vue : afin d'assurer l'entente sociale, il convient de « savoir taire » en public l'origine servile de tels ou tels individu ou collectivité. La provenance véritable de ces personnes ou de ces groupes, reconnue dans le cadre secret du bois sacré, n'éclaterait en plein jour que dans le contexte de revendications conflictuelles marquées par exemple par des accusations de sorcellerie. Dans le cas beti, où il n'existe pas de bois sacré ou d'autre lieu privilégié où entreposer des secrets de ce genre, les indices de l'origine équivoque de certains lignages sont ouvertement exhibés, notamment sous la forme d'appellations spécifiques. Ainsi, le travail social consiste non pas à « taire » ce qui serait connu de certains, mais plutôt à « méconnaître » ce qui est donné à voir à tous. L'hypothèse de cet article est que l'étude de ce type de travail social est à même de nous renseigner sur certaines dynamiques intervenant de façon récurrente dans la transmission d'une tradition culturelle.

*

Les Beti du Centre-Sud Cameroun, au nombre d'environ un demi-million de personnes, connaissent deux types principaux de formations supra-domestiques : les clans et les lignages. Les premiers sont dénommés *ayon*, mot que Tsala (s.d.) traduit par « tribu », « nation », « pays », et secondairement par « espèce » ou « sorte » (car le terme est également utilisé par exemple pour distinguer différentes variétés de plantes ou différents types de maladies. Ces ensembles patrilineaires exogames, une quarantaine environ, sont dotés d'une devise et d'un nom particulier, parfois de caractère totémique (ex : *ayon* Ngog = *ayon* « porc sauvage », *ayon* Evuzok = *ayon* « ventre d'éléphant »), ainsi que d'une tradition historique spécifique relatant leurs itinéraires migratoires à travers la forêt équatoriale.

A la différence des clans, les patrilineages qui les constituent, dits *mvog* (« village » ou « famille raciale » [Tsala s.d.]), sont des entités proprement généalogiques (les liens de parenté entre leurs membres sont en principe démontrables), désignées en référence à des ancêtres éponymes. Les *mvog* sont ordonnés en un système segmentaire à plusieurs échelons selon le modèle d'un foyer polygame idéalisé : un lignage d'échelon supérieur rassemblant les descendants d'une épouse est subdivisé en une série de lignages d'échelon inférieur rassemblant chacun les descendants des différentes coépouses du fils de cette femme. De la sorte, si la plupart des ancêtres éponymes des *mvog* sont des femmes, anciennes épouses du clan, certains lignages se réfèrent à des hommes, les fils de ces femmes ou encore au couple mère-fils (par exemple, le nom *mvog* Fuda-Mballa se réfère à la fois à un homme, Fuda, et à sa mère, Mballa). Occasionnellement, c'est le nom du clan d'origine de l'épouse fondatrice qui sera retenu pour désigner le lignage formé par l'ensemble de ses descendants (ex : *mvog* Etudi).¹

Enfin, une troisième référence collective, « maison » (*nda*) ou *ayom* (que Tsala [s.d.] traduit par « clan », « groupe social de plusieurs familles, tribu dont les descendants sont issus d'un même ancêtre peu lointain » et « semence virile »), se rapporte à l'agencement segmentaire des unités lignagères. Cet agencement est généralement médiatisé par la répartition de nourriture lors d'occasions cérémonielles. Par exemple, les lignages *a*, *b*, *c*, *d* et *e*, sous-unités constitutives du lignage *A* d'échelon supérieur, seront regroupés en trois « maisons » ou *ayom* dites « même ventre » (*abum da*), définissant ainsi trois « parts » : les lignages *a* et *b* seront rassemblés parce que, dit-on, la fondatrice de *b* a été la coépouse subordonnée de la fondatrice de *a*, et les lignages *c* et *d* seront rassemblés en raison de l'origine clanique commune de leurs fondatrices éponymes.

¹ Cela est notamment le cas lorsqu'un lignage rassemble les descendants de plusieurs coépouses membres de la même unité clanique.

Deux remarques supplémentaires s'imposent. Les personnes actuellement désignées par le terme « Beti » (pluriel de *nti*, « seigneur »), locuteurs de la langue ewondo (nom d'un clan important installé autour de Yaoundé, la capitale du Cameroun), représentent le précipité d'une série de populations venues du nord et de l'est entre les VIII^e et XIX^e siècles (cf. Laburthe-Tolra 1981). Plusieurs vagues migratoires, procédant souvent par saute mouton, ont abouti à une mosaïque complexe. Les ressortissants d'un même clan peuvent ainsi se trouver répartis en des groupements localisés en différents endroits du pays beti (et même au-delà), distants les uns des autres de plusieurs dizaines voire plusieurs centaines de kilomètres. Si de tels groupements se reconnaissent une appartenance clanique commune, ils poursuivent toutefois des destins politiques et matrimoniaux indépendants, en rapport avec les groupements claniques d'autres clans qui les entourent. C'est donc un ensemble de groupements localisés de clans différents, voisins les uns des autres, ensemble dont la frontière est relative, qui constitue une « société » beti véritablement opératoire.

Par ailleurs, la colonisation allemande, en arrêtant les migrations beti et en imposant un régime de non-agression entre les clans, a eu comme effet, entre autres, de « geler » les dénominations claniques. Le processus par lequel les unités exogames, au fur et à mesure de leur évolution, subissent des fissions pour donner lieu à de nouvelles entités exogames, a persisté (cf. *infra* et Houseman 1990), mais en l'absence de l'émergence d'appellations claniques originales pour désigner les nouvelles entités exogames ainsi constituées. C'est pourquoi nous retrouvons à présent des formations sociales qui sont devenues ce que l'on peut reconnaître, d'un point de vue analytique, comme des clans, mais qui ont gardé leur ancienne appellation de « *mvog* ». C'est le cas par exemple des *mvog* Fuda-Mballa, des *mvog* Atangana-Mballa, des *mvog* Tchungi-Mballa et les *mvog* Essomndana, lignages maximaux du vieux clan Ewondo, devenus eux-mêmes des ensembles exogames que je qualifierai donc de « clans ».

*

Ces rappels du cadre ethnographique sont nécessaires pour présenter l'énigme qui est l'objet de ce travail : dans la société beti que j'ai étudiée, on trouve des lignages désignés non par le terme *mvog* suivi du nom d'un ancêtre mais par le nom d'un clan étranger, sans toutefois que le terme *ayon* le précède. Cette incongruité n'est pas rare : dans le clan Evuzok par exemple, les membres de tels lignages rassemblent environ 20% des effectifs claniques. Or, les membres de ces lignages « étrangers » ne souffrent d'aucune infériorisation par rapport aux autres Evuzok. Il m'a même semblé que c'est souvent au sein de ces lignages que se trouvent les détenteurs les plus respectés de la tradition. On me l'a confirmé d'innombrables fois : « ce sont des Evuzok comme les autres »². Mais alors, comment comprendre l'attribution de cette désignation distinctive ? Par ailleurs, lorsque, en tombant sur un lignage dénommé par exemple « Yanda », le nom d'un clan dont les ressortissants se trouvent à une centaine de kilomètres à l'est de l'endroit où j'effectuais mon terrain, j'ai voulu savoir pourquoi on ne disait pas « *mvog* Yanda », plutôt que « Yanda », on me répondait systématiquement : « parce que ça ne sonne pas bien » (littéralement « ça ne s'assoit pas bien »). Après quelque temps, j'ai changé d'angle d'attaque, en formulant la question comme j'aurais peut-être dû le faire dès le départ : pourquoi appelle-t-on ce lignage « Yanda » ? On me disait alors que ce nom était celui du clan auquel appartenait l'épouse fondatrice du

² Cette situation se retrouve également dans les autres clans beti. Ainsi, Ngoa (1968 : 42) souligne à propos des Ewondo et de leurs voisins la propension du clan à assimiler des « éléments étrangers », et Laburthe-Tolra (1981 : 322), qui observe une pratique similaire chez les Bene et leurs voisins, y voit « une politique plus élaborée d'annexion de dépendants » qui aurait donné aux Beti un avantage militaire considérable vis-à-vis de leurs voisins non beti (Bassa, Fang, etc).

lignage. Cela ne résolvait en rien l'énigme, car je connaissais de multiples cas de ce genre mais où la désignation ne se réduisait jamais, comme c'était le cas ici, au seul nom clanique (justement, on disait plutôt « *mvog Yanda* »), d'où un retour inévitable à la question initiale : pourquoi, enfin, ne disait-on pas « *mvog Yanda* », plutôt que « Yanda » tout court ?

Comme cela doit souvent arriver au cours d'un travail de terrain (et je tiens ici à exprimer mon admiration sans bornes pour la recherche généalogique jusqu'ici inégalée qu'a menée Françoise Héritier chez les Samo du Burkina Faso), mon intérêt pour ces dénominations apparemment aberrantes s'est rapidement transformé en obsession : j'y ai consacré un temps tout à fait démesuré.

C'est l'enquête généalogique détaillée qui m'a apporté des premiers éléments de réponse, en me permettant d'apprécier cette bizarrerie de la dénomination lignagère comme étant, la plupart du temps, l'indice d'une éventuelle filiation utérine. En ce qui concerne les lignages d'échelons inférieurs, donc relativement peu profonds (quatre à cinq générations), j'ai pu rattacher la présence d'une telle appellation inhabituelle au fait que l'ancêtre fondateur était issu non pas d'un homme mais d'une femme du clan. Les circonstances sont variables d'un cas à l'autre. Le plus souvent, (1) le lignage est issu d'un descendant d'une femme Evuzok partie se marier ailleurs, descendant qui s'est installé par la suite chez ses « oncles maternels », soit parce qu'il y a été ramené comme enfant par sa mère à la mort du mari de celle-ci, soit parce qu'il y est arrivé adulte à la suite de conflits survenus chez ses paternels. Il y a d'autre cas où (2) le lignage est issu d'individus mis au monde « au village » par une femme evuzok, soit avant qu'elle ne parte se marier ailleurs, soit dans le cadre d'un concubinage uxori-local avec un serviteur ou client. Enfin, on trouve parfois le cas (3) d'un lignage issu d'une femme qui est venue se marier chez les Evuzok, accompagnée d'un jeune enfant issu d'un mariage précédant (ou d'une union hors mariage), le lignage « étranger » étant formé par les descendants de cet enfant.

Certaines de ces situations ont pu donner lieu à des conflits importants, notamment lorsque la famille d'un mari défunt aurait refusé d'accepter que la veuve d'un de ses membres ne retourne dans son clan d'origine accompagnée d'un enfant issu de son mariage. La mère d'Edjugana, par exemple, était une fille evuzok mariée chez les Evondo ; à la mort de son mari, son fils l'a ramenée chez ses « oncles maternels » evuzok où il s'est lui-même installé. Suivant une autre version, Edjugana aurait été mis au monde au village natal de sa mère et amené avec elle lors de son mariage. Selon mes informateurs, cet état de faits aurait provoqué « la guerre » entre Evuzok et Evondo, guerre qui n'a pu s'achever qu'au terme d'une célébration commune d'imprécation solennelle (*yome*) comportant l'enterrement d'une défense d'éléphant. A la suite de cette célébration, Edjugana s'est vu déclarer Evuzok à part entière. Toutefois, m'a-t-on précisé : « Lorsqu'une famille naît comme ça, on lui donne un nom spécial, comme « rat palmiste » (*kosi*). Lorsque cet animal fait sa maison, il a plusieurs trous ; il n'a pas une entrée unique. On le cherche ici, il sort par là. De même, on ne connaît pas qui a enfanté les enfants ». Ainsi, le lignage en question se nomme « *mvog Edjugana Kosi* ». C'est vraisemblablement une histoire similaire qui est au fondement de la désignation « *mvog Ngele Medzo* », sous-groupe de *mvog Ngele* auquel a été ajouté le suffixe « conflits » (*medzo*).

Mais de façon générale, une telle intégration de non-agnats au sein des unités claniques ne semble pas avoir soulevé de grands problèmes. On peut même dire que dans bon nombre de cas, l'installation d'un individu chez ses « oncles maternels », ou la prise en charge d'une nouvelle épouse accompagnée d'un enfant en bas âge, ont représenté des solutions à des situations problématiques (cf. aussi note 1 *supra*)³. Un homme ne saurait jouir des mêmes

³ Un cas particulièrement intéressant à cet égard est celui de *mvog Dima*, un des sous-lignages de *mvog Bikoe* du clan Evuzok qui se distingue par l'accent bassa (population non beti) de ses membres. Un des fils issus d'une épouse bassa du fondateur de *mvog Bikoe*, Bikoe bi Nkoa, aurait quitté celui-ci à la suite d'un conflit pour

droits (d'héritage par exemple) dans la famille de sa mère que dans celle de son père. Toutefois, en s'établissant dans son village maternel où, comme dit le proverbe, « on ne peut jamais manquer d'endroit pour accrocher son sac » (Vincent et Bouquiaux 1985 : 123), cet homme peut échapper à des relations hiérarchiques parfois trop étouffantes ainsi qu'aux agressions de sorcellerie qui sont l'apanage des relations agnatiques. Ce sont les descendants de telles personnes, assimilés au clan maternel qui les a accueillies, qui s'imposeront par la suite en tant que groupe lignager distinct, doté d'un nom spécifique. La plupart du temps, notamment lorsqu'une ascendance paternelle originaire a pu être identifiée, ils seront connus sous le nom du clan étranger concerné : les « Yanda » par exemple.

Il existe chez les Beti une « règle de filiation » agnatique clairement énoncée : toutes choses étant égales par ailleurs, pourrait-on dire, les enfants d'une femme appartiennent au clan et aux lignages de leur père, ou plus exactement, de celui au nom duquel la compensation matrimoniale a été versée à la famille de cette femme. Au vu de ce précepte normatif, les *ayon* et les *mvog* méritent bien qu'on les qualifie, respectivement, de « patriclans » et de « patrilignages ». Toutefois, comme l'indique la fréquence des rattachements claniques et lignagers par des femmes, la composition réelle de ces unités est plus complexe que ce que peuvent laisser entendre des étiquettes de ce genre.

Les Beti ne sont de ce point de vue nullement exceptionnels. Par exemple, chez les Nuer du Soudan, où, comme chez les Beti, les patrilignages, selon Evans-Pritchard (1951 : 141), ont fréquemment des éponymes féminins, cet auteur s'étonne de constater une abondance de cas où l'affiliation clanique et lignagère se fait par voie féminine :

« [...] in any large village or camp there is represented an agnatic lineage of one or other order and into the growth of this lineage are grafted, through the tracing of descent through females, branches which are regarded in certain situations and in a certain sense as part of it and in other situations and in a different sense as not part of it » (1951 : 23).

L'explication quelque peu paradoxale qu'il offre est à l'évidence insuffisante : « It would seem that it may be partly just because the agnatic principle is unchallenged in Nuer society that the tracing of descent through women is so prominent [...] » (1951 : 28). Autrement féconde est l'analyse de Kelly (1974 : 290-298) qui voit dans ce phénomène la manifestation empirique d'une contradiction structurelle entre un principe de recrutement fondé sur la filiation patrilinéaire et un principe d'alignement ou de proximité structurelle fondé sur la germanité (utérine puis agnatique). Pour lui, les rattachements lignagers matrilatéraux observables chez les Nuer seraient dus à l'application ponctuelle du principe d'alignement dans des domaines de relation qui ne sont pas, à strictement parler, les siens : celui de la résidence puis, dans un deuxième temps, celui du recrutement.

Chez les Beti, il convient de situer la « contradiction structurelle » dont parle Kelly non sur le plan d'une opposition entre filiation et germanité, mais sur celui de l'articulation virtuellement problématique des identités « même ventre » (*abum da*) et « même père » (*esia mbok*) (cf. Houseman 1988, 1989). La référence maternelle sous-tend une différenciation interne des formations politico-juridiques fondées sur un rattachement agnatique des individus : les groupes domestiques patrivirilocaux, les patrilignages et le patriclan sont divisés en « maisons » (*nda*) ou *ayom* matricentrés se rapportant à une série de coépouses. De ce point de vue synchronique, la référence paternelle est clairement prééminente. Toutefois, du point de vue de l'émergence et du maintien diachronique de ces formations en tant que telles – le cycle de développement des groupes domestiques, l'agrégation ordonnée des unités lignagères et claniques –, c'est la référence maternelle qui prédomine : c'est à partir de « maisons » matricentrées (*nda*) que groupes domestiques et unités lignagères se mettent en place,

s'installer chez ses maternels. Puis, une ou deux générations plus tard, suite à de nouveaux conflits, c'est une partie des descendants de cet homme qui seraient revenus vivre avec leurs « pères » *evuzok*.

l'agencement segmentaire de ces dernières étant médiatisé par leur rassemblement au sein d'ensembles « même ventre » plus larges (« maisons » ou *ayom*). Ainsi, dans certaines circonstances, notamment celles touchant à l'intégration structurelle des groupes de descendance co-résidents, la référence maternelle peut aisément prendre le pas sur le principe agnatique régissant le rattachement des individus, qui aboutit, après quelques générations, à la constitution de groupes lignagers « étrangers », d'origine utérine, au sein du clan patrilinéaire.

La situation est donc assez semblable à celle étudiée par Kelly chez les Nuer. Au regard du précepte de filiation patrilinéaire, l'incorporation résidentielle d'utérins et la mise en place subséquente de groupes lignagers « étrangers » au sein du clan, sont des faits qu'on peut qualifier de marginaux, voire déviants. Mais ils n'en représentent pas moins une pratique parfaitement « normale » : la récurrence de ces incorporations est intrinsèque à la structure sociale en tant que conséquence prévisible de l'articulation virtuellement problématique des divers principes d'ordre qu'elle renferme. Non seulement « les choses » ne sont pas toujours « égales par ailleurs », mais les dispositifs régissant la constitution et la pérennité des unités d'appartenance beti, dont la règle patrilinéaire ne saurait être qu'une représentation partielle, demeurent particulièrement sensibles à des considérations d'ordre contextuel (comme la co-résidence). En d'autres termes, en vertu de l'indétermination structurelle qu'il intègre, le rattachement lignager et clanique fait intervenir, jusqu'à un certain point et de façon indirecte, une part de négociation⁴.

L'accroissement relativement récent des concubinages et des enfants nés hors mariage fournit un terrain propre à une exploitation plus systématique de cette ambiguïté inhérente à l'organisation sociale beti. Ainsi, on observe à l'heure actuelle un nombre important de ressortissants claniques qui, issus comme Edjugana d'une femme Evuzok, seraient non pas des « enfants » (*mon*) du clan mais des *ndie* (« petits-enfants », « enfant de fille », « enfant de sœur »). Cette évolution, dont l'origine remonterait à une cinquantaine d'années, aurait été en quelque sorte officialisée dans les années cinquante par Ngele Manga, chef du groupement evuzok de l'époque. Il aurait interdit l'attribution de noms spéciaux à de tels individus, craignant que la « richesse » des Evuzok, que représentent ces « petits-enfants », puisse être revendiquée par d'autres sous le prétexte d'un quelconque lien paternel avec eux. Depuis cinq ans environ, on peut voir apparaître des attitudes et des comportements nouveaux corrélatifs à ce développement : accusations de sorcellerie entre parents maternels, nouvelles pratiques dans la répartition de nourriture cérémonielle, etc. C'est ainsi que les sociétés se transforment : en prenant appui sur leurs contradictions internes.

⁴ J'ai assisté par exemple à une scène de négociation matrimoniale dans laquelle le père de la fiancée posait comme condition *sine qua non* du mariage que les deux premiers enfants de sa fille unique (il n'avait pas de fils) lui reviennent. Les parents du garçon refusaient cet arrangement, arguant du fait qu'on ne peut pas connaître à l'avance le nombre d'enfants qu'une femme mettra au monde. Après plusieurs heures de discussion houleuse, l'affaire devait être tranchée par la fille elle-même à qui il fut demandé de déchirer une feuille d'arbre devant tout le monde. Si elle arrivait à scinder cette feuille verticalement sur toute sa longueur, c'est que l'ensemble de sa future progéniture était destiné à devenir les enfants du mari et les membres du clan de celui-ci. En revanche, si à un moment donné, la feuille se déchirait latéralement, la famille du garçon devait accepter que les deux premiers enfants reviennent au père de la fille en tant que membres du clan de celui-ci. Après 15 minutes de tension étouffante dans un silence absolu, la fille arriva péniblement au point critique, c'est-à-dire, au milieu de la feuille. Soudain, éclatant en sanglots et ramassant une ceinture de portage au passage, elle s'enfuit dans la forêt pour se pendre. Elle fut ramenée par l'assistance et les discussions reprirent sur un ton autrement plus grave. Le père finit par céder. La norme patrilinéaire s'est donc imposée. Toutefois, l'existence même de ce débat témoigne de la perméabilité de cette norme ainsi que du caractère éventuellement négociable du rattachement clanique. On peut d'ailleurs penser que si le père de la mariée avait adopté dès le début une position moins extrême, exigeant par exemple la restitution du deuxième ou du troisième fils de sa fille, un compromis plus accommodant aurait été possible. On retrouve également le thème de la résistance des pères sans fils à laisser partir leurs filles en mariage dans la littérature orale (cf. par exemple Houseman 1988).

Mais revenons à des situations plus « traditionnelles ». Lorsqu'on se penche sur les lignages établis de longue date et contenant eux-mêmes des lignages d'échelons inférieurs, l'enquête s'avère nettement plus délicate. A ce niveau (à partir de 5 ou 6 générations), la mémorisation généalogique des personnages fondateurs demeure fortement conditionnée par les principes structuraux d'opposition et d'inclusion qui régissent l'agencement segmentaire de ces groupes. Certaines personnes sont omises, l'origine clanique de certaines épouses oubliée, certaines générations fusionnées, etc., de sorte que les ancêtres éponymes de ces lignages représentent davantage des points de repère formels permettant d'exprimer l'ordonnement relatif des groupes en présence, que des individus dotés d'histoires particulières. Il devient ainsi difficile de repérer les circonstances exactes qui auraient donné naissance aux groupes lignagers ayant des noms spéciaux ou des appellations de type « Yanda ». Dans certains cas, la conjecture d'une filiation utérine a pu être plus ou moins confirmée⁵. Dans d'autres, c'est plutôt l'hypothèse d'un éventuel rattachement politique d'un groupe dépendant qui est évoquée. Mais le plus souvent, malgré des explications suggestives (nous y reviendrons), l'origine de ces unités reste obscure. De ce fait, ce n'est pas l'histoire à proprement parler des lignages d'échelons supérieurs, qui doit retenir l'attention, mais plutôt la nature des énoncés émis à leur sujet.

Mais avant d'examiner ces discours, considérons brièvement les conséquences fonctionnelles de l'incorporation de lignages « étrangers ». L'entité clanique est comme lardée de bas en haut de groupes lignagers dont on affirme l'appartenance clanique à part entière mais dont les appellations distinctives laissent supposer qu'ils renferment des ressortissants d'autres clans. Faut-il y voir simplement l'effet d'événements singuliers, sous-tendus, par exemple, par une volonté d'annexion, et dont la particularité se serait progressivement estompée ? Lorsqu'on envisage cette hétérogénéité clanique de façon dynamique, c'est-à-dire non plus du point de vue de la morphologie des unités d'appartenance, mais de celui de leur devenir, notamment en rapport avec l'alliance matrimoniale, on perçoit mieux le caractère structurel de ces lignages exceptionnels.

Dans la société Beti où j'ai travaillé, la plupart des couples mariés (environ 70%) reconnaissent une ascendance cognatique commune, clanique ou lignagère. Cependant, cette connexion est suffisamment distante pour que l'on ne puisse pas la retracer avec précision : si on en avait été capable, cela aurait exclu toute possibilité de mariage entre ces personnes. Il ne peut donc y avoir de « règle » de mariage explicite, centrée sur Ego, mais seulement une régularité dans les pratiques matrimoniales. Afin d'identifier cette régularité, j'ai cherché à appréhender le système d'alliance de cette société en invoquant un processus stochastique d'ensemble où l'évolution progressive des unités d'appartenance (lignages, clans) vers des formations sociales de plus en plus inclusives, s'accompagne d'une succession de « régimes » matrimoniaux définis par le mariage des membres des subdivisions de ces unités avec des parents cognatiques des uns des autres de plus en plus rapprochés. Prenons le cas des lignages *A*, *B* et *C* au sein du clan *X*. A un certain moment – lequel ne répond pas à un simple calcul généalogique mais variera en fonction de la taille et de la profondeur des lignages en question (ils doivent nécessairement renfermer d'autres lignages reconnus d'échelon

⁵ Ce serait le cas par exemple de *mvog* Sikuanu, dont le nom les rattacherait aux Bassa des environs d'Edea (à une centaine de kilomètres de distance). Selon la majorité des informateurs, ce lignage (faiblement représenté chez les Evuzok où j'ai effectué mon terrain, mais plus nombreux chez les Evuzok de Pama à l'ouest), serait issu d'un serviteur bassa, dénommé Seh Kuana, installé chez Bikoe bi Nkoa, le fondateur de *mvog* Bikoe, le plus étendu des lignages maximaux du clan. Selon une autre version, un homme evuzok en voyage aurait reçu en don une femme qu'il aurait ensuite chassée ; mais, lorsqu'elle serait tombée enceinte, l'homme aurait récupéré l'enfant qu'il aurait élevé comme son propre fils et dont les descendants seraient les membres de ce lignage. Selon une autre version encore, Kuana, le fils d'une femme evuzok mariée ailleurs (chez les Bassa ?), serait revenu vivre chez ses maternels, où il se serait marié avec une dénommée Se, dont les descendants forment aujourd'hui le « *mvog* Se Kuana ».

inférieur), de leur degré de localisation, de la nature des autres groupes qui les entourent, etc. –, certains membres de chacun des lignages *A*, *B* et *C* vont commencer à s'unir avec des arrière-petits-enfants des filles des autres (les membres de *A* avec des arrière-petits-enfants des filles de *B* et de *C*, les membres de *B* avec des arrière-petits-enfants des filles de *A* et de *C*, etc.). Ensuite, quelques générations plus tard, ils commenceront à s'unir avec des petits-enfants des filles des uns et des autres (dits les *ndindi* du clan *X*). Puis, après encore une génération ou deux, avec des enfants des filles des uns et des autres (dits les *ndie* du clan *X*). Enfin, une fois écoulé un certain temps encore, on assistera à des unions directes entre des membres des lignages *A*, *B* et *C*, développement qui marque l'émergence de ces unités en tant que nouveaux ensembles claniques exogames.

Sans entrer dans plus de détails (cf. Houseman 1990), remarquons qu'un des problèmes qui se posent dans ce genre de système est celui de la transition entre ces « régimes » matrimoniaux successifs, c'est-à-dire les mécanismes par lesquels de nouvelles unions en principe interdites sont introduites, pour être reconnues, par la suite, comme des unions exemplaires. C'est ici que les lignages « étrangers », en raison de leur situation ambivalente de « mêmes » et « différents » à la fois, jouent un rôle essentiel. Ainsi, dans environ 40% des 71 mariages intervenus depuis trente ans entre des membres du clan Evuzok, jusqu'alors exogame, un des partenaires au moins appartient à des lignages que leur appellation désigne comme « étrangers », lignages qui ne représentent, au plus, que 20% des effectifs claniques. Il semblerait donc que, d'une part, la position exceptionnelle des membres de ces lignages en tant que personnes virtuellement étrangères au clan soit exploitée afin de justifier la réalisation d'unions normalement prohibées, de sorte que, d'autre part, la reconnaissance de ces mêmes personnes comme pleinement membres du clan, puisse légitimer, *a posteriori*, une généralisation de telles unions et la mise en place d'un nouveau régime matrimonial, au vu duquel les mariages contractés initialement par des membres de lignages « étrangers » n'auraient rien de remarquables.

*

Le clan Evuzok est composé de trois lignages maximaux, le *mvog* Mekut, le *mvog* Bikoe et le *mvog* Ngono, auxquels se joint le petit *mvog* Sikvano évoqué plus haut (note 5 *supra*). Au sein du *mvog* Bikoe, qui rassemble à lui seul plus de la moitié des membres du clan, on distingue huit patrilignages majeurs, rassemblés en quatre « maisons » ou *ayom* « même ventre ». Un de ses lignages majeurs est le lignage « étranger » dit Efak ; il est divisé en trois lignages mineurs, contenant chacun plusieurs lignages minimaux d'une profondeur de quatre à cinq générations. Au cours de mes recherches, ce lignage Efak, le plus important des lignages « étrangers » et dont les membres à eux seuls ont participé à presque 50% des mariages entre Evuzok enregistrés, a fait l'objet d'une attention particulière. Ce sont les réponses à mes interrogations sur l'origine de ce groupe que je veux maintenant considérer.

Nombreux sont les éléments qui concourent à donner au groupe Efak un statut un peu à part. Tout d'abord, tout le monde sait qu'il existe un clan Efak chez les Ntoundou, population fang implantée au sud ainsi qu'en Guinée Equatoriale et au Gabon. Néanmoins, m'a-t-on mille fois affirmé, les premiers, à la différence des seconds, sont bien des Evuzok. En second lieu, les Efak ont une réputation de grands sorciers : ils ne se marieraient qu'avec des femmes ayant l'*evu* (« ventre », « organe/principe de sorcellerie », cf. Mallart Guimera 1981 ; à propos des Efak en particulier, cf. Mallart Guimera 1971 : 90-91), de sorte que leurs enfants, cumulant les pouvoirs occultes des deux parents, seraient dotés d'une habileté exceptionnelle. La devise chantée lors des danses *mballi* organisés dans le village de Zok (« éléphant ») où n'habitent que des Efak – et où il y aurait, d'après certains, « même un enfant de deux ans qui est sorcier là-bas » – est on ne peut plus explicite à cet égard : « Tout

le monde est venu. Est-ce que tout le monde partira ? ». Enfin, lorsque des Efak parlaient du passé de leur lignage, ils évoquaient moins des figures originaires que l'importance de leur nombre à l'époque, sous-entendant qu'ils seraient venus en groupe se joindre (comme clients ?) aux Evuzok : « Nous sommes venus ; personne ne pouvait nous arrêter, on était trop fort » m'a-t-on précisé une fois. Dans le même ordre d'idée, mes interlocuteurs faisaient souvent allusion à un personnage du passé qui aurait engendré 100 fils et 50 filles, et dont les descendants auraient dépassé en nombre les autres Evuzok. Quelqu'un m'a même dit (en français), en évoquant cet homme : « On n'a pas eu la prétention de dire *ayon* [clan] Efak, mais c'est vraiment ça ». Enfin, on m'a expliqué que le nom actuel des Evuzok (autrefois ils auraient été l'*ayon* Benguru, c'est-à-dire le clan « des termitières »), littéralement « ventre d'éléphant », s'expliquerait par le fait « qu'il y a beaucoup de choses là-dedans, beaucoup d'*ayon* (« espèces », « clans ») ; tu coupes [le ventre d'un éléphant] et ça va loin, il y a plein de choses là-dedans ». Compte tenu de cette dénomination clanique, il paraît significatif que le fondateur du *mvog* Mekut, lignage maximal qui représente la branche aînée du clan, soit appelé Anyu Zok, c'est-à-dire « bouche d'éléphant », tandis que le fondateur des Efak aurait été un certain Ngeme Zok, c'est-à-dire « queue d'éléphant ». Les Efak auraient été, comme on me l'a dit une fois, « les derniers des Evuzok à arriver ».

Il y avait donc bon nombre d'éléments, outre le nom Efak lui-même, qui m'encourageaient à enquêter sur les origines de ce lignage. Au cours de ce travail, on m'a fait trois types de réponses. J'ai déjà évoqué les moins informatives : à ma question « Pourquoi ne dit-on pas *mvog* Efak ? », soit on me répliquait simplement que cela « ne sonne pas bien », soit on m'expliquait que ce lignage était issu d'une femme efak (c'est-à-dire du clan Ntougou de ce nom) venue chez les Evuzok se marier avec Bikoe bi Nkoa, le fondateur de *mvog* Bikoe. Cette justification situe bien les Efak au même niveau segmentaire que les autres sous-lignages du *mvog* Bikoe, mais n'éclairait en rien l'absence du terme *mvog*⁶. Des explications d'un autre genre relevaient d'une tentative de « mise à plat » généalogique du groupe Efak, centrée sur l'articulation des trois sous-lignages qui le composent. Cette façon de faire, qui avait si bien marché dans le cas d'autres lignages, s'avéra ici un échec. J'aboutissais à une multiplicité de « chartes » généalogiques largement incompatibles entre elles, où chaque sous-lignage revendiquait un statut prééminent aux dépens des autres, et dans lesquelles le rattachement utérin était parfois évoqué, mais attribué à un sous-lignage autre que celui dont j'interrogeais les membres (cf. Houseman 1982 : 326-329). Aussi n'ai-je jamais réussi à organiser une confrontation sur ces questions entre des membres de ces différents sous-lignages. Les disparités systématiques entre ces diverses « chartes » traduisent assez bien l'in vraisemblance de leur prémisses commune, à savoir celle d'une origine unitaire. En revanche, elles seraient cohérentes avec l'idée que les Efak seraient venus se rattacher aux Evuzok en tant que petit groupe dépendant ou client.

Les explications du troisième type, que je qualifierais volontiers de « dénégations » dans le sens psychanalytique du terme – elles associent un déni explicite à une reconnaissance implicite –, furent généralement données en fin de discussion, peut être en réaction à l'obstination avec laquelle je poursuivais l'enquête. Il s'agissait d'exégèses assez rocambolesques, le plus souvent fondées sur un jeu de mots. A l'époque, obstiné comme je l'étais à vouloir saisir « la réalité » généalogique, je considérais ces explications comme plus ou moins non pertinentes, ou pire, comme autant de tentatives malveillantes de brouillage qui

⁶ On m'a également expliqué une fois que l'on réserve le terme *mvog* à des familles regroupées ; les Efak, qui sont éparpillés dans plusieurs villages, ne pourraient donc pas être désignés par ce mot. Il y a évidemment d'autres lignages tout aussi éparpillés que les Efak qui sont néanmoins désignés par le terme *mvog*. Toutefois, on retrouve dans cette explication, transposée sur le plan de l'espace, l'opposition implicite présente dans les évocations du nombre, à savoir celle entre une origine singulière et endogène se rapportant à la filiation, face à une origine plurielle et exogène, renvoyant au rattachement d'une collectivité étrangère.

ne pouvaient que me détourner de mon objectif. Elles me semblent aujourd'hui beaucoup plus satisfaisantes, et je regrette de n'en avoir noté que quelques-unes, spécialement patentes. Ainsi m'a-t-on expliqué à plusieurs reprises que le lignage s'appelle Efak parce que son effectif important et/ou le grand pouvoir de sorcellerie de ses membres ont fait de ceux-ci le « support » ou « soutien » (*efa*) du pays evuzok. Ici, c'est au travers d'une affirmation explicite d'une solidarité avec les Evuzok que, de façon implicite, leur propre altérité est mise en évidence. Ou bien, m'a-t-on dit, Efak serait un surnom dû au fait que « ces gens-là [les Efak] posent toujours des questions, ils veulent toujours aller « au fond » [*efeg*] des choses ». Je ne pouvais pas ne pas faire le lien avec moi-même, étranger assimilé en quelque sorte aux Evuzok, et qui, à ma façon (et grâce à la tolérance de mes hôtes), cherchais également à aller au fond des choses. Enfin, cette réponse magistrale (en français) : « Bikoe bi Nkoa a donné une de ses filles à un esclave ; il ne fallait pas connaître le nom, alors on a dit « Efak », c'est-à-dire qu'il ne faut pas « creuser » [*efeg*] la question de ce nom-là ». Ici aussi, dans cette explication qui confirme l'origine utérine des Efak en la récusant ou, pourrait-on dire, qui la dissimule en la révélant, je me trouvais pris au piège d'une interrogation qui s'était retournée contre moi.

J'ai été littéralement « saisi » par ces explications. J'avais l'impression que je parlais avec des gens d'un phénomène qui, en tant qu'objet de nos débats, nous était extérieur (l'appellation Efak), et voilà que tout d'un coup, cet objet se mettait, en quelque sorte, à parler des relations entre mes interlocuteurs et moi. Le rapport consacré entre informations transmises et cadre relationnel de leur transmission s'y est trouvé doublé d'une inversion dans laquelle notre interaction vécue s'est imposée comme une démonstration immédiate du message dont elle était censée fournir le contexte. Le message lui-même, traduit de cette manière en expérience interpersonnelle, est resté de l'ordre de l'indicible. Tout se passait comme si mes interlocuteurs parvenaient ainsi à me faire savoir qu'ils reconnaissaient que je savais qu'ils savaient que je pouvais connaître la réponse à l'interrogation que je leur soumettais. En effet, bien qu'aucune information véritablement nouvelle sur l'origine des Efak ne m'ait été livrée (et je suis convaincu que mes interlocuteurs n'en détenaient aucune dont je n'eusse pas déjà connaissance), c'était une affaire entendue entre nous. J'avais déjà, en moi, la réponse : les Efak étaient et n'étaient pas des Evuzok. Je cessais de poser mes questions.

*

Comment comprendre des explications de ce genre ? S'agissait-il simplement d'un moyen que ces personnes rompues à l'art de la rhétorique et du calembour ont trouvé pour opposer courtoisement une fin de non recevoir à un ethnologue pugnace ?

Il y a au moins deux raisons de penser qu'il en va tout autrement. La première est d'ordre ethnographique. J'ai enquêté sur bon nombre de sujets délicats ou potentiellement compromettants. Mais il me semble qu'il n'est qu'un seul autre domaine où mes questions ont occasionné des réponses semblables : celui des relations entre oncle maternel (*nyiandom*) et enfant de sœur (*mankal*). Cette convergence n'est nullement fortuite. Le lien oncle/neveu est celui évoqué dans le rattachement utérin qui, dans la plupart des cas, est au fondement de l'incorporation de lignages « étrangers ». Plus encore, à l'instar de nombreuses sociétés en Afrique (et ailleurs), la position du neveu vis-à-vis de son oncle maternel est définie par une ambivalence assez similaire à celle qui caractérise la situation des lignages « étrangers » envers l'unité clanique dont ils dépendent. Sans entrer dans les détails et sans proposer ici une analyse de ce *locus classicus* de l'anthropologie de la parenté qu'est relation oncle/neveu (cf. Houseman 1989, 1997), signalons seulement que chez les Beti elle est au croisement de deux types de rapports virtuellement antinomiques : la provenance maternelle et l'appartenance

paternelle. La provenance maternelle rapproche les enfants d'une femme de sa communauté natale et de ses frères, et notamment de celui de ses frères qui s'est marié grâce à la compensation matrimoniale perçue lors du mariage de cette femme. L'appartenance paternelle des enfants établit, précisément en raison du mariage de leur mère, une coupure radicale entre les enfants de cette femme et la communauté de celle-ci, de sorte que ces derniers ne doivent rien attendre de ce frère de mère, qui appartient à un clan qui n'est pas le leur. Cette position hautement ambiguë qu'occupe l'enfant de sœur à l'égard de ses oncles maternels s'exprime clairement, par exemple, dans des proverbes où il est qualifié de quelque chose qui, tout comme les lignages « étrangers » au sein du clan, ne devrait pas exister mais qui existe quand même : « Un arbre qui penche d'un côté et qui tombe de l'autre », « Un serpent dans le tas d'ignames qui revient mordre quand on s'en croyait débarrassé », « Un fossé qui ne se révèle qu'en s'effondrant sous les pieds ».

A mes questions sur la relation oncle maternel/enfant de sœur, trois types de réponses ont attiré plus particulièrement mon attention. Celles du premier type ne représentent que de simples confirmations, triviales, soit de la vraisemblance de mes observations soit de la pertinence de mes interrogations. Par exemple, il m'arrivait de demander pourquoi le neveu, agissant comme justicier au moment de la mort de son oncle, battait les épouses de celui-ci en les accusant d'avoir « tué sa mère » ? « C'est parce que, m'a-t-on répondu, c'est un neveu ». Ou encore, pourquoi l'oncle donne-t-il au neveu le "médicament de la richesse" (*bian akuma*) qui, planté dans la concession de ce dernier, garantira sa prospérité ? « Parce que l'oncle maternel l'aime ». Enfin, qu'en est-il de l'ambivalence hautement codifiée qui fait du lien oncle/neveu la relation à plaisanterie par excellence dans cette culture ? D'un côté, l'oncle se conduit de façon extrêmement désobligeante envers ses enfants de sœur : il leur offre des nourritures immangeables, leur indique les lits les plus inconfortables, propose à son neveu les femmes les plus laides, le traite de tous les noms, d'« affreux » ou de « jus de manioc », etc. De l'autre côté, l'enfant de sœur peut faire « ce qu'il veut » chez le frère de sa mère sans que celui-ci puisse protester : le dépouiller de ses possessions, abattre ses animaux domestiques, coucher avec ses femmes, etc. Quel est le sens de ces rapports ? L'explication : « C'est comme ça ».

Une deuxième catégorie de réponses correspond à de véritables tentatives d'explication. Cependant, celles-ci, à peine commencées, semblaient dans la confusion. Cette évolution du discours était d'ailleurs vivement ressentie, non sans étonnement, par mes interlocuteurs, qui tentaient alors de contrer l'insuffisance manifeste de leurs propos en les animant d'un dogmatisme d'autant plus vigoureux. Ainsi, pour m'expliquer, une fois pour toutes, la raison pour laquelle ce sont les têtes des animaux tués chez l'oncle maternel, le morceau le moins apprécié, qui sont attribuées d'office à l'enfant de sœur, on m'affirme qu'« on lui donne la tête parce qu'on devrait lui donner tout, mais on ne lui donne que la tête ». Ou bien, pour m'expliquer la raison pour laquelle, à la mort d'une des épouses de l'oncle maternel, non seulement ce dernier mais aussi le neveu, paient une compensation funéraire (*akus*), on m'affirme : « Le neveu est resté veuf. Les femmes de son oncle sont ses femmes. C'est pour ça qu'il prend la tête des animaux de son oncle. C'est pour ça qu'il doit payer. » Enfin, ce raisonnement qui m'a été proposé pour expliquer pourquoi le neveu appelle les épouses de son oncle « mes épouses » : « C'est parce que mon oncle il est, il est... c'est ma mère. Quand un homme meurt c'est son fils qui prend ses épouses, et moi je suis le fils de mon oncle. C'est pour ça ».

Les déclarations de ce genre, bien que très suggestifs, étaient plus frustrants qu'autre chose, autant pour moi que leurs énonciateurs. Il faut toutefois souligner que l'apparente confusion qui les caractérise n'est nullement gratuite. Elle est au contraire l'expression fidèle de l'incertitude inhérente aux rapports entre oncle maternel et enfant de sœur, lesquels sont animés par la co-présence de deux registres de relation et de signification virtuellement

contradictaires. En d'autres termes, ce n'est ni le contenu de ces propos, ni la bonne volonté de mes interlocuteurs, qui est en cause ; c'est plutôt le mode de transmission qui est inadéquat à la communication d'une pareille complexité. De même que les tentatives de « mise à plat » généalogique des origines du lignage Efak ont systématiquement abouti à des énoncés confus et/ou incompatibles, les explications quant aux relations oncle/neveu soumises à des contraintes d'exposition linéaire, de construction syntaxique et d'univocité imposées par la mise en discours paraissaient conduire inévitablement à de semblables incohérences.

Les explications d'un troisième type (et là aussi je regrette de n'en avoir pas noté davantage) réussissent à capter cette complexité. Mais, comme les réponses exégétiques à propos du nom « Efak », elles le font en débordant le registre proprement discursif. Ainsi, pour m'expliquer le proverbe « Lorsque tu vois un oiseau faire son nid derrière la maison, c'est soit ton oncle maternel soit ton enfant de sœur », on me parle de ma visite au Cameroun et du fait que je serai par la suite, espère-t-on, un bon correspondant :

« Tu es déjà beti comme nous ; tu manges comme nous, tu parles comme nous, tout ; toi et nous, nous sommes une même chose. Est-ce que tu vois ? L'enfant de sœur et l'oncle maternel sont ceux qui sont une même chose avec toi, vous avez le même sang ».

Or, ce témoignage flatteur d'une relation d'identité entre les Evuzok et moi présuppose une altérité que fait apparaître le fait même de l'énoncer : précisément, nous ne sommes pas « une même chose » et c'est bien pour cela que l'on s'est efforcé de dire que nous l'étions. Un neveu et son oncle seraient donc l'un vis-à-vis de l'autre comme je le suis vis-à-vis des villageois que j'interroge : une déclaration de leur identité ne fait que souligner leur différence dont la reconnaissance fait surgir une affirmation de leur identité. Me voilà de nouveau « attrapé » : l'explication que m'offrent mes interlocuteurs s'impose comme indissociable du cadre relationnel qui nous unit, lequel est devenu à la fois objet et moyen de communication. Prenons un autre exemple. Je suis assis devant une maison en regardant les gens qui se promènent le soir, pendant qu'un homme m'explique (en français) pourquoi le neveu appelle les femmes de son oncle « mes épouses » : « Pour le neveu, les femmes de son oncle sont des gibiers pour lui ; il en a le droit absolument. Mais il ne fait que la plaisanterie. » Puis, en hochant la tête et ayant l'air de changer de sujet, il me livre ce qui est en fait la suite de l'« explication » : « Est-ce que tu aimes cette femme-là ? ». Je me retrouve encore dans une position semblable à celle de l'enfant de sœur : celui qu'on se doit de respecter mais que l'on traite par-dessus la jambe, celui à qui on a le droit de tout refuser mais qui risque de tout prendre...

Dans des réponses de ce genre, les aspects du rapport oncle/neveu qui peuvent paraître contradictoires sur le seul plan du discours sont restitués dans l'espace de communication original qu'elles aménagent en établissant une connexion nécessaire entre les propositions énoncées et le contexte interpersonnel de leur énonciation. En effet, ce type d'explication diffère radicalement des deux autres en ce qu'elles ne sont pas « neutres » mais « engagées ». Plus précisément, elles sont animées par des intentionnalités et des dispositions affectives propres à notre positionnement (celui de mes interlocuteurs et moi), ainsi que par une volonté d'agir sur ce positionnement (me flatter, me consoler, me taquiner, me fourvoyer, me faire taire, etc.). Bref, suivant la logique de ces explications, j'étais tout autant concerné par les rapports oncle/neveu que l'étaient mes interlocuteurs. Rétrospectivement, il me semble qu'à l'occasion de ces échanges, la société que j'étudiais s'ouvrait à moi d'une manière particulièrement généreuse : j'étais invité à prendre part à une expérience quelque peu déroutante où un aspect de la culture beti, les relations oncle/neveu, d'une part, et les relations entre mes hôtes et moi d'autre part, ne formaient qu'un seul et même objet de communication. En y consentant, je me suis trouvé comme saisi par cette société, et à la fois, j'ai pu moi-même en saisir quelque chose. En me transmettant un message de cette manière, par la voie

du contexte, mes hôtes sont parvenus à me livrer, sous une forme condensée, sans l'apport d'informations nouvelles et d'une certaine façon contre mon gré, un aspect essentiel de la nature et de la valeur de la relation oncle/neveu. Plus précisément, au travers de la réactualisation d'une forme relationnelle particulière, ils m'ont communiqué les conditions de l'intégration unitaire des éléments contradictoires qu'incorpore ce phénomène. Désormais, j'étais davantage sensibilisé aux relations oncle/neveu, c'est-à-dire mieux équipé pour les reconnaître et éventuellement pour y participer moi-même. De ce point de vue, ces explications, tout comme celles portant simultanément sur le lignage Efak (dont les ressortissants « veulent toujours aller au fond des choses ») et sur moi (qui cherchais « à creuser la question de ce nom-là »), avéraient leur indéniable efficacité.

*

Nous en arrivons à la seconde raison, d'ordre plus théorique, qui s'oppose à ce qu'on écarte des formes d'explication de ce genre comme de simples moyens de contrer l'enquêteur gênant que j'étais.

L'efficace de ces énonciations réside non pas sur le plan du contenu informatif qu'elles fournissent mais sur celui de l'interaction qu'elles occasionnent. Elles ne transmettent pas une description des phénomènes en question – l'incorporation au sein du clan de lignages « étrangers », les relations avunculaires – mais provoquent auprès des interlocuteurs une expérience dans laquelle le contexte interpersonnel auquel ils participent s'impose à eux comme une actualisation du système relationnel que ces phénomènes présupposent. Comme tels, ces actes de communication ne sauraient sous-tendre une détermination univoque des rapports d'identité et de différence à l'œuvre au sein de ces phénomènes. Plutôt, au prix d'une incertitude essentielle, ils assurent la reconduction de pratiques impliquant une simultanéité de ces deux types de rapports antithétiques. En d'autres termes, à l'instar des actions rituelles, ils préservent le caractère indéterminé des « faits » concernés tout en ancrant leur pertinence dans l'expérience immédiate des acteurs. C'est ainsi que ces explications quelque peu déroutantes m'ont apporté une compréhension non pas conceptuelle mais pragmatique de ces phénomènes, laquelle se traduisait par une capacité accrue à jouer avec mes hôtes des ambivalences que renferment de pareils faits et, comme ils le font eux-mêmes, à en tirer profit à mes propres fins. L'intégration clanique de lignages « étrangers » et les rapports avunculaires se sont imposés à moi moins comme des « données » à expliquer que comme des matrices génératrices de relations.

Potentiellement, un tel procédé de transmission peut s'appliquer à une grande variété de faits sociaux, notamment des faits relationnels : « Qu'est ce que la compétition ? Je peux mieux la définir que toi » ; « C'est quoi un secret ? Je n'ai pas le droit de te le dire » ; « Qu'est ce que l'agression ? Veux-tu cesser de m'emmerder ! » , etc. Toutefois, certains phénomènes semblent favoriser ce traitement plus que d'autres. C'est le cas par exemple du statut des lignages « étrangers » et des rapports oncle/neveu, lesquels impliquent tous deux des pratiques privilégiant une condensation de modes de relation et de signification virtuellement antithétiques. La trivialité des explications du premier type proposées à leur sujet, ainsi que l'incohérence des explications du second type offertes à leur égard, attesteraient de combien un simple transfert d'informations ou un apprentissage de règles de conduite univoques est insuffisant. Il est évidemment possible de parler de ces phénomènes de façon à la fois explicite et claire. C'est en tout cas ce que j'ai essayé de faire au cours de ce travail. Il n'empêche que, *in situ*, leur transmission repose également sur un « inter-dit » (Lehmann 1999 : 31) qui comporte une réitération du réseau relationnel auquel sont intégrées les incompatibilités virtuelles – les rapports à la fois d'identité et de différence – qu'ils englobent, c'est-à-dire sur l'engagement des interlocuteurs dans les formes d'interaction dont ces

phénomènes seraient eux-mêmes porteurs : respectivement, un comportement à plaisanterie et une stratégie d'évitement ou de « méconnaissance ».

Le dilemme structurel qui intervient dans la relation oncle/neveu est sous-tendu par la simultanéité de la provenance utérine et de l'appartenance agnatique. D'un côté, l'appartenance de la mère rapproche ses enfants de leur communauté maternelle. De l'autre, la propre appartenance de ces derniers les coupe radicalement de cette même communauté. Une codification exacerbée de ces deux types de rapports, ainsi que leur intégration à une relation de présupposition mutuelle permettent d'articuler une telle contradiction latente sous la forme de cet excès de familiarité tout particulier que constitue les relations à plaisanterie. Selon la logique de celles-ci, c'est *parce que* le neveu est en mesure de prendre tout ce qu'il veut qu'il faut tout lui refuser et, réciproquement, que c'est *parce qu'*on lui refuse tout qu'il prend tout dont il est capable. Dans le cas de l'incorporation de lignages « étrangers » au sein du clan, un problème similaire se pose, bien que de manière plus atténuée et avec une orientation inverse : tandis que l'appartenance des membres de ces lignages les rattache à la communauté agnatique qu'est le clan patrilinéaire, la provenance utérine de ces unités les distingue radicalement de cette communauté. De sorte que ces lignages font l'objet d'un traitement à la fois plus mesuré (mais non sans provocation) et allant dans un sens opposé : un comportement d'évitement hautement significatif qui consiste à passer sous silence des indices conventionnels qui, pourrait-on dire, parlent d'eux-mêmes.

Il ne faut pas conclure de l'analyse qui précède que l'incorporation clanique de lignages « étrangers » d'une part, et les relations avunculaires d'autre part, seraient les seuls lieux où s'exprimerait l'agencement problématique des principes d'organisation à l'œuvre dans cette société. Lorsque je partais en quête d'une intégration incertaine chez les Beti, après avoir dépouillé la littérature consacrée aux références paternelles et maternelles dans leurs rites d'initiation, j'étais un Américain vivant en France, né d'un père issu d'une famille française et élevé en Angleterre et d'une mère née à Londres et élevée en France. Il n'est donc guère étonnant que ce soient des phénomènes centrés sur l'indétermination du rattachement (parental) qui se sont imposés à moi comme terrain privilégié de l'ambivalence et de la complexité culturelle. J'étais intellectuellement et personnellement prédisposé à « prendre part » à ces phénomènes. Il y a toutes les raisons de penser – c'est en tout cas mon hypothèse – que pour les Beti eux-mêmes, plus investis que je ne le serai jamais dans les multiples enjeux qui structurent leurs relations sociales, le mode de transmission « par la voie du contexte » – que j'ai cherché à identifier ici – s'applique à une variété bien plus grande de phénomènes. Compte tenu des nombreuses ambiguïtés qui sont le propre de toute vie en société, je m'aventure même à penser que pour eux, « chez eux », comme pour moi, « chez moi », le recours à un tel procédé n'a rien d'exceptionnel. De ce point de vue, ce serait en grande partie par des actes de communication éminemment synthétiques de ce genre, où connaissances (des objets) du monde et rapports interpersonnels (entre sujets) se confondent en des formes interactives originales, que se mettent en place et se propagent, de façon implicite, les linéaments d'une tradition.

Références citées

Evans-Pritchard, E.E.

1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford, Oxford University Press.

Héritier, F.

1981. *L'Exercice de la parenté*. Paris, Hautes Etudes, Gallimard / Le Seuil.

1994. *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris, Odile Jacob.

1996. *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.

Houseman, M.

1982. *Structures de parenté et d'alliance dans une société Beti (Sud Cameroun)*. Thèse de 3ème cycle, Université de Paris X - Nanterre.

1988. "Towards a Complex Model of Parenthood: Two African Tales", *American Ethnologist* 15(4) : 658-677.

1989. "Ce qui passe par la tête : le reste", in *Singularités. Les voies d'émergence individuelle. Textes pour Eric de Dampierre présentés par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*. Paris, Plon.

1990. "Les structures de l'alliance chez les Beti : Analyse critique du fonctionnement matrimonial dans les systèmes semi-complexes", in F. Héritier-Augé (éd.) *Les complexités de l'alliance*. Paris : Archives Contemporaines.

1997. "Le Bananier et son support : un déploiement social de la relation frère-soeur chez les Beti (Cameroun)", *Générations. Revue française de thérapie familiale* 8 : 6-9.

Kelly, R.

1977. *Etoro Social Structure. A Study in Structural Contradiction*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Laburthe-Tolra, P.

1981. *Les seigneurs de la forêt*. Paris, Publications de la Sorbonne.

Lehmann, J.-P.

1999. « Discussion à propos de l'opposition des théories, du soi, du vrai, du sujet, du besoin et de quelques autres concepts », *Bulletin intérieur du Cercle Freudien* mai 1999.

Mallart Guimera, L.

1971. *Magie et sorcellerie chez les Evuzok*. Thèse de 3^{ème} cycle, Université Paris X – Nanterre.

1981. *Ni dos ni ventre*. Paris, Société d'ethnographie.

Ngoa, H.

1968. *Le mariage chez les Ewondo*. Thèse de 3ème cycle, Université de la Sorbonne, Paris.

Tsala, abbé T.

s.d. *Dictionnaire Ewono (Français)*. Imprimerie E . Vitte, Lyon.

Vincent, J-F. et Bouquiaux, L. (éds.)

1985. *Mille et un proverbes beti recueillis par Théodore Tsala*. Paris, SELAF.

Zempléni, A.

1998. « Savoir taire », *Grahdiva* 20 :